بعد از اشكال ظاهرا چهارم یا پنجم به وحدت عینیه ذات واجب با وجود واجب مرحوم آخوند در اینجا به یك نكته اى مى‌خواهند اشاره كنند و آن ادراك حقیقت وجود است، وجودات متعینه و متشخصه نه آن مفهوم عام و سعى وجود كه طارد عدم است به عدم اطلاقى لا به عدم تقییدى.

 ایشان مطلب را با این بیان شروع مى‌كنند كه علم مانند جهل دو قسمت دارد: یك قسم آن بسیط است همان طورى كه جهل، جهل بسیط است. ما دو جهل داریم، یك جهل بسیط، یك جهل مركب،

## تعریف جهل بسیط و مركب

 جهل بسیط آن جهلى است كه انسان عدم انكشاف واقع بر او صادق باشد، سواءً این كه غفلت داشته باشد از عدم انكشاف واقع یعنى نداند كه واقع بر او منكشف نیست؛ یا این كه بداند واقع كه بر او منكشف نیست. هر دو قسم آن داخل در جهل بسیط است. یا غافل باشد و ذهول داشته باشد از عدم انكشاف یك واقع یا این كه عالم باشد به جهل و به عدم انكشاف واقع، هر دو جهل بسیط است.

 سعدى افراد را در آن شعر معروف به چهار دسته تقسیم مى‌كند:

«آنکس که بداند و بداند که بداند \*\*\* اسب شرف از گنبد گردون بجهاند»

«آنکس که بداند و نداند که بداند \*\*\* بیدارش نمائید که بس خفته نماند»

«آنکس که نداند و بداند که نداند \*\*\* لنگان خرک خویش به مقصد برساند»

«آن کس که نداند و نداند که نداند \*\*\* در جهل مرکب ابدالدهّر بماند»

«آنكس كه نداند و نداند كه نداند» این قسم دوم براى جهل بسیط است. «آنكس كه نداند و بداند كه نداند» مى‌داند جاهل است و نمى‌داند، ولى این مقدار انصاف و وجدان دارد كه خود را در زمره جهلا به حساب مى‌آورد. این مقدار را دارد این لنگان خرك خویش به مقصد برساند.

 این نمى‌ماند. بلند مى‌شود دنبال قضایا مى‌افتد این طرف مى‌رود، آن طرف میرود، تا این كه بالاخره انكشاف واقع برایش حاصل شود. كسى كه واقعا درد جهل را داشته باشد بیكار نمى‌نشیند. این هائى كه دنبال حقیقت نمى‌روند، درد ندارند، این ها جهل ندارند. این ها جهل مركب دارند.

 «آنكس كه نداند و بداند كه بداند» كه بعضى ها این شعر را این طور خوانده اند «آنكس كه نداند و نداند كه نداند» نداند كه نداند، این نفى در نفى ثبوت مى‌شود. یعنى بداند كه نداند منظورشان این است اما بهتر است ما این طور بخوانیم.

 جهل بسیط را به دو قسم ما مى‌توانیم تعبیر بیاوریم «آنكس كه نداند و بداند كه بداند» خیال مى‌كند علامه است، نمى‌داند و جاهل است اما خیال مى‌كند علامه است این «در جهل مركب ابد الدهر بماند»

 این افراد هیچ چاره‌اى براى آن‌ها نیست. هیچ! چون راه ورود علم را بر روى خودشان بسته‌اند. جاهل است و خیال مى‌كند كه مى‌داند و در مقام هم بر مى‌آید. پس بنابراین یك دیوارى به دور خودش و خارج از خودش مى‌كشد و هیچ نفوذى را براى انكشاف حقیقت در حول و حوش قلب و فكر و واجدان خودش باقى نمى‌گذارد.

 حال جهل بنابرآن چه كه عرض شد دو قسم است، یك قسم این است كه انسان نمى‌داند و به نحوى در جهل گرفتار است كه حتى اطلاع هم بر این جهل خود ندارد.

 خیلى ازمسائل از دیده و عقل و فكر و سّر ما پنهان است و ما هر چه هم فكر كنیم نمى‌توانیم به این مجهول پى ببریم، یعنى بطور كلى مسائل بنحوى پنهان است كه ما به آن پى نمى‌بریم.

 اگر یك شخصى بیاید و فرض كنید كه من باب مثال به شما بگوید كه آقا الان در فلان جاى زمین یك جنگى اتفاق افتاد و در آن جنگ یك میلیون نفر از بین رفتند، شما اصلا به فكر تان هم نمى‌رسید كه آیا در آن طرف زمین یك همچنین قضیه‌اى اتفاق خواهد افتاد یا اتفاق نمى‌افتد. پس بنابراین، عدم انكشاف واقع در اینجا توأم است با ذهول از این انكشاف واقع یا عدم انكشافش عند النفس.

 مسئله دوم در قسم دوم جهل بسیط و این است كه انسان نمى‌داند و مى‌داند كه نمیداند. فرض بكنیدكه مى‌داند یك قضیه اى در آن طرف اتفاق افتاده اما از خصوصیاتش خبر ندارد. مى‌داند نسبت به یك همچنین قضیه‌اى جاهل است. این را هم باز جهل بسیط میگویند.

 قسم دوم در مقابل جهل بسیط قسیمش جهل مركب است. یعنى انسان نمى‌داند و خیال هم مى‌كند كه مى‌داند. به این جهل جهل مركب مى‌گویند.

 این تقسیمى كه براى جهل است، در مقابلش براى علم هم است.

## علم هم بر دو قسم است: علم بسیط و مركب

 علم هم بر دو قسم است: یا علم بسیط و یا علم مركب.

 در علم بسیط مى‌فرمایند كه آن نفس انكشاف واقع عبارت است از علم، علم یعنى انكشاف یك حقیقتى عند النفس و عند الذات. حالا ما این مطلب را اعم بگیریم، بجهت این كه این علم را مستند به ذات بارى هم مى‌كنیم.

 پس یك انكشاف واقع عند الذات را علم مى‌گویند سواءً این كه ذات شاعر به این علم باشد یا شاعر نباشد. اگر شاعر باشد در واقع علم به علم دارد. این مى‌شود علم مركب. اگر شاعر نباشد این علم علم حضورى است. علم حضورى كه ذات معیت و عینیت دارد با آن حقیقتى كه پیش آن منكشف است. به عبارت دیگر علم در این جا عبارت است از حضور (نفس الواقعه عند الذات) بنحوى كه آن حضور خودش مانع از علم به علم هست.

 الان حیات شما پیش خودتان حضور دارد، غرائزتان پیش شما حضور دارد صفات و ملكات همه ما عندالنفس حضور دارد. منتهى ما بر این صفات و ملكات علم به علم نداریم، در بعضى از مواقع این علم به علم براى انسان پیدا میشود و یك صورت ذهنیه از خود آن حضور نفس غرائز و صفات براى انسان پیدا مى‌شود، ولى خود ما علم به علم نداریم.

## علم حضورى

 وقتى كه فرض كنید شما به شخصى مى‌گوئید این مطلب را براى من نقل كن، در واقع همراه با این دارید به او مى‌گویید كه من سامع هستم. وقتى به این شخص مى‌گویید این را به من نشان بده، همراه با این كلام دارید مى‌گویید كه من بصیر هستم. این كه فرض كنید مى‌گویید صبر كن من این مطلب را به شما بگویم، در ضمن این كلام و در خفا دارید به او اظهار مى‌كنید كه من متكلم هستم، من ناطق هستم. این كه الان مى‌گویید فرض كنید كه این را بده به من كه پیش خود نگهدارم، من حفظ كنم، همراه با این دارید به او مى‌گویید كه من قوه حفظ و ذُكر و ضبط دارم.

 پس به این معانى كه الان درون ماست و معیت دارد با ذات است ما و توأم است با ذات ما، مى‌گویند علم حضورى، پس علم حضورى عبارت است ازحضور الاشیاء و انكشاف الواقع به نحوى كه آن عینیت با ذات داشته باشد و ذات شاعر به این نباشد. بعد از این علم حضورى یك علم تركیبى دوباره براى انسان پیدا مى‌شود.

 اگر از شما بپرسند حالا كه ما این را به شما نشان دادیم به چه درد مى‌خورد؟ شما مى‌گویید كه من این را مى‌برم در حافظه خودم. این مى‌شود علم به علم. یعنى آن ملكه و صفت نفسانى كه در ذات ماست، آن صفت نفسانى چه بسا در ذهن نمى‌آید، اما در یك قضیه كه واقع مى‌شود در مقام، چون مربوط میشود و ارتباط پیدا میكندبا آن صفات و ملكات ما، ما در آن جا علم به علم پیدا مى‌كنیم.

 وقتى به شما بگویند كه چطوربا این صحبت مى‌كنید؟ مى‌گویید: آقا من قوه ناطقه دارم، این علم به قوه ناطقه، این صورت ذهنى كه ازاین قوه ناطقه براى ما پیدا مى‌شود، این صورت ذهنى قبلا نبود، غافل بودیم، ولى این غفلت موجب اشتباه و انحراف ما نبود. چون این عین حضور واقع است عند النفس و عندالذات. همین نفس حضور این واقعه و این صفات و ملكات موجب میشود كه نفس اتجّاه پیدا كند نحو المطلوب در مواقع مختلف. این را مى‌گویند علم حضورى، این علم حضورى بسیط است،

 در مقابلش علم تركیبى است و آن این است كه انسان معلوم بالعرضى داشته باشد در خارج، و معلوم بالذاتى داشته باشد در ذهن، آن صورت ذهنیه عبارت از حكایت ازخارج و معلوم بالذات است، چون آن با نفس انسان معیت و اتحاد پیدا مى‌كند.

## صور ذهنیه بانفس اتحاد برقرار مى‌كند

 در بحث علم و عالم و معلوم و در بحث عقل و عاقل و معقول كه بسیار مسئله مهم فلسفى است در آن جا عرض كردیم كه تمام صور ذهنیه بانفس اتحاد برقرار مى‌كند، نه این كه عارض بر نفس مى‌شوند به نحو عروض كیف و امثال و اعراض بر جواهر و بر موضوعات خودشان. نخیر! نفس است كه متحول مى‌شود و متبدل میشود به این صورت ذهنى. لذا آثارى بر این مترتب میشود. اگر صرفا یك عروض عرض بود كه آثارى بر آن بار نمى‌شد.

 در اینجا اختلاف افتاده بر این كه حقیقت علم چیست؟ علم چه واقعیتى است؟ و از چه مقوله اى است؟ كه البته در بحث علم و وجود، و وجود ذهنى خواهد آمد كه حقیقت علم چیست؟ حقیقت ادراك چیست؟ حقیقت عقل چیست؟

## مرحوم صدرالمتالهین: علم داخل در هیچ یك ازمقولات نیست

 مرحوم صدرالمتالهین همان طورى كه در اینجا اشاره كرده و بحث مفصّل را بعد ذكر مى‌كنند، مى‌فرمایند كه علم اصلا داخل در هیچ یك ازمقولات نیست؛ نه داخل در مقوله كیف است، نه داخل در مقوله جوهر است، و نه داخل در مقوله‌اى است ازمقولات تسعه، یا مقولات بیشتر از تسعه یا كمتر از آن، در این جا مقولات عرضیه منظور هست. علم داخل هیچ كدام از اینها نیست، بلكه داخل در مقوله وجود است و وجود هم كه مقوله نیست پس علم (نحو من الوجود) است. در بحث وجود ذهنى در منظومه ما مطلب را تاحدودى باز كردیم كه خود وجود فى حد نفسه (لا حد له و لا رسم)، بلكه حدود و رسوم عبارت است از تعینات وجود، به عبارت دیگر چه ما قائل به تشكیك در وجود باشیم بنابر اصطلاح حكماء نه بر اصطلاح تشكیكى كه مورد نظر و مبناى ما هست و چه قائل به تشخص حقیقى وجود بوحدت شخصیه حقیقیه خارجیه باشیم، بنا بر هر كدام از این دو مبنا خود وجود فى حد نفسه نه حدى دارد و نه رسمى دارد. بلكه این وجود اگر بخواهد تنزل پیدا بكند و در مرتبه اى از مراتب تشخص پیدا بكند، در آن جاست كه حد و رسم مى‌پذیرد، و حدود او را مقوله اى از مقولات یا مقولاتى كه عبارت است از جواهر و اعراض باشند تشكیل مى‌دهند سواء این كه این تشخص، تجردى باشد یا تشخص طبعى و ملكى و مادى باشد.

 اما خود وجود فى حد نفسه هیچ حدى ندارد و هیچ تعریفى را ما براى وجود مثل (ظاهر بنفسه و مظهر لغیره) نمى‌توانیم داشته باشیم، زیرا كه این تعبیر ذات وجود را بیان نمیكند، آثار وجود را بیان میكند. یعنى اگر نور را شما من باب مثال بخواهید تعریف كنید (الظاهر بنفسه، المظهر لغیره)، این تعریف نور نیست تعریف لازمه نور است، لازمه ذاتى نور است، چطور اینكه شما بخواهید اربعه را تعریف كنید مى‌گویید (الاربعه زوج) فرض كنید كه (منقسم بعددین كه هو الاثنین) من باب مثال دراینجا این كه مى‌گویند (الاربعه زوج) زوجیت عین اربعه و نفس اربعه نیست، لازمه ذاتى اربعه است به جهت اینكه همین زوجیت در مورد سته هم میاید، همین زوجیت در مورد عشره هم میاید، همین زوجیت در مورد اثنین هم میاید. پس بنابراین لازمه ذاتى اربعه را شما در اینجا آوردید كه زوجیت باشد.

 نور هم یك حقیقتى دارد كه حتى اگر ظهور هم نباشد، یعنى در آن كنه ذات، آن ظهور در كنه ذات نیست این ظهور را ما بواسطه انعكاس خارجى و بواسطه لوازمى كه مترتب بر اوست از نظر مقام بروز و ظهور این مطلب را مى‌گوییم.

 در مورد وجود، نفس وجوداصلا تعریف ندارد. وجود چیست؟ حقیقت وجود چیست؟ آیا حقیقت وجود موضوع و جوهر است كه مى‌بینیم از جوهر بالاتر است؛ جوهر داخل درمقولات است، اما وجود و این ها طارى بر وجود مى‌شود، عارض بر وجود مى‌شود و نه بنحو عروض ذاتیات بر ذات، بلكه بنحو عروض حدود و قیود بر موضوعات خودش وعوارض بر موضوعات خودش، آیا وجود از مقوله عرض است كه مى‌بینیم عرض ماهیت است و وجود ماهیت بر نمیدارد.

 پس بنابراین حقیقت وجود در تعریف نمى‌گنجد. چون تعریف عبارت است از تحدید یك موضوعى به حد یا به رسم یا به مركب از این دو، به این مى‌گویند تعریف، و تعریف باید در ضمن مقولات تحقق پیدا بكند حالا سواء اینكه این حد خودش عین مرتبه تشكیكى آن موضوع باشد یا این كه از ماهیات او باشد.

 به عبارت دیگر ما در حدود ما به هو هو را هم به عنوان یك مفهوم سعى میتوانیم لحاظ كنیم. و همین طور ماهیت را هم به عنوان یك كلى باز مى‌توانیم لحاظ كنیم. لذا تعاریفى را كه ما مى‌آوریم این تعاریف اختصاص به طبع و ماده و صورت ندارد این تعریف در مجردات هم خواهد آمد. ولى صحبت این است كه براى وجود شما چه تعریفى مى‌توانید بیاورید؟ چون وجود است كه بر همه مقولات عارض مى‌شود تا شما مى‌توانید تعریفى از مقولات بیاورید. خود نفس وجود به تنهایى قابل تعریف نیست.

 بناءًا على هذا وجود عبارت است از یك حقیقت بحت و صرفى كه آن داخل در هیچ تعریفى نمى‌گنجد و بلكه او مقوم تعریف است و مبین تعریف است و رافع جهل خواهد بود. و در صورتى ما مى‌توانیم براى وجود تعریف بیاوریم كه آن وجود مشخص بشود در ضمن یك وجود شخصى و تشخص خارجى بیاید. آن موقع ما بر معروض این وجود كه عبارت است از آن حد نازله آن وجود تعریف مى آوریم.

 بناءًا على هذا شما كه در تعریف علم مى‌گویید (علم نحو من الوجود، با نحو من الوجود) گفتن كه مسئله حل نمى‌شود! (نحو من الوجود) آیا این نحوى ازوجود مرتبه اى از مراتب وجود است یا این كه نه! مرتبه اى از مراتب وجود نیست، عین وجود است همان طورى كه شما در اینجا مطرح میكنید.

 ایشان در اینجا مى‌فرمایند وجود و علم گرچه مفهوماً متخالفند ولى مصداقاً واحد هستند. سؤالى كه در اینجا مطرح است، این است كه آن چه را كه ما از علم ادارك مى‌كنیم، چه به علم حضورى یا به علم حصولى، چه به عنوان كیف و مقولات، و چه به عنوان حقیقت جوهریه‌اى كه تبدل نفس است به آن حقیقت جوهریه، هر چه شما بخواهید بگیرید آن چه كه متبادر از علم و متفاهم از علم است در نزد ما با وجود فرق مى‌كند. صورتى از وجود است، اما نفس وجود بلا صورت علم نیست. اگر نفس وجود بلا صورت علم باشد، پس بنابراین، این تخالف و تضاد در علوم از كجا آمده، خود وجود كه تخالفى ندارد، وجود كه خودش یك واحد بالصرافه است، غیر از جنبه نزولى كه، صرف تنزل او موجب تعین است و تعین موجب كثرت است و كثرت ذاتى آن تخالف است، اگر این طور نباشد، اگر وجود تنزل نداشته باشد و كثرتى به وجود نیاید كه تخالفى در اینجا وجود ندارد. وحدت است و آن وحدت حاكم بر وجود است و آن وحدت حقه حقیقیه بدون كثرت هیچ گونه عروض تخالف و اختلافى بر او طبعا نخواهد بود.

 اگر شما مى‌خواهید بگویید نه، علم عبارت است حقیقت وجود كه تنزل پیدا كرده است در یك ظهور خاص، در جواب این است كه آن چه كه در عالم كون است تمام آن ها مظاهر وجود هستند. مگر آن ها جداى از وجود هستند؟! مگر شما اعراض و جواهر را جداى از ظهور وجود میدانید؟ مگر شما اعیان خارجى را جداى از ظهور وجود میدانید؟ تمام این ها یا بوسائطى یا بلاواسطه‌اى كثرت هستند، یعنى تمام آن چه كه در خارج است ازدائره وجود خارج نیست. در عین حال ما بر آن ها اطلاق ماهیات كلیه را مى‌كنیم. پس چطور شد كه دراینجا علم آمد یك تافته جدا بافته‌اى شد، در حالى كه در اینجا ما قدرت داریم، حیات داریم، فكر داریم، عقل داریم، تامل داریم، قوه خیال داریم، و سایر صفاتى كه در وجود ما هست یا این كه سایر صفاتى كه بنحو صورت كلیه و صفت كلیه، صفات جلالیه و جمالیه پروردگار را تشكیل مى‌دهند تمام این ها مراتبى است از مراتب وجود كه این ها بواسطه نزول در آن مرتبه اختلاف ماهوى پیدا مى‌كنند با همدیگر، اگر اختلاف ماهوى نداشتند كه این اختلاف و بروز و ظهور دیگر در آن جا معنا نداشت تا به مرحله ذات برسد كه در آن جا در مرحله ذات علت و مبدئیت براى همه صفات در آن جا مطرح میشود.

 پس بنابراین، ایشان در اینجا مى‌خواهند بفرمایند علم عبارت است از نحو وجود، ما در این جا مى‌گوییم چه چیزى خارج از نحو وجود است؟ شما دست روى هرچیزى بگذارید خودش نحو وجود است، (نحو من انحاء الوجود) از مجردات گرفته (نحو من انحاء الوجود) از مادیات عالم طبع و ماده و صورت گرفته (نحو من انحاء الوجود). این رفع موجب اتحاد مصداقى و مفهومى بین علم و بین وجود نمیشود.

 اگر شما مى‌خواهید بگویید از نظر مفهوم علم با وجود مخالفند ولى مصداق آن ها در خارج واحد هست، ما همین حرف را در همه اعیان خارجى مى‌زنیم. مى‌گوئیم از نظر مفهومى بین جواهر و اعراض تخالف هست؛ از نظر مفهومى بین سفیدى و سیاهى تخالف هست؛ اما از نظر واقعى نور، نور واحد است كه در یك جا متجلى به سفیدى شده، در یك جا تجلى به زردى و قرمزى كرده. این اختلاف، اختلاف مفهومى است؛ ولى حقیقت حقیقت واحد هست، حقیقتش، حقیقت شدت و ضعف است، اولیت و اولویت هست، قوه و ضعف است و امثال ذلك. حقیقت اینها واحد هست.

 تمام اشیاء در خارج چه ماده و صورت و چه مجردات حقیقت آن ها، همان حقیقت بسیط وجود است درعین حال ما مى‌بینیم مصادیق آن ها متفاوت است و بواسطه اختلاف در مصادیق اختلاف در مفاهیم هم بوجود میاید. چه طور شد كه در اینجا علم و هستى، علم و وجود، دو مفهوم مخالفى هستند كه مصداقشان مصداق واحد هست. این یك مطلب كه در اینجا فعلا به نحو گذرا عرض شد.

## مطلبى از آخوند در باب علم

 از اینجا مرحوم آخوند به یك مطلبى میرسند. مطلب علم در جاى خودش محفوظ است كه این طورى ایشان بیان مى‌كنند: علم عبارت است از همان حقیقت هستى كه آن حقیقت هستى گرچه از نقطه نظر مفهوم با علم متخالفند، ولى از نظر نفس الامر و عالم ثبوت و مصداق با علم یكى هستند. این یك مطلبى كه ایشان مطرح كردند كه البته ما هم در این مسئله اختلافى نداریم، صحبت در طریق است، علم عین هستى نیست، بلكه علم نحو من انحاء است و بواسطه تغیر و تبدل اسمش علم گذاشته مى‌شود. اما این كه علم، عین وجود باشد، یك مطلبى است كه براى ما قابل تامل است. این یك مطلب؛

 از آنجا مطلبى را كه ایشان مى‌خواهند بفرمایند و بعد بین این دو قضیه ربط بدهند، این است كه حقیقت همه اشیاء بواسطه اضافه اشراقیه‌اى كه دارد عبارت است از حقیقت آن ها و هویت آن ها نه ماهیت آنها هویت همه اشیاء یعنى ما به هو، هو، و ما به التشخص فى الخارج و به عبارت دیگر آن چیزى كه ما بواسطه آن چیز، اسمى از اسامى را بر او اطلاق مى‌كنیم، چون تا زید وجود خارج پیدا نكند كه به او زید نمى‌گوییم، تا عمرو در خارج وجود پیدا نكند كه عمرو به او نمى‌گوییم پس وقتى زید در خارج وجود پیدا كرد، یعنى یك واحد متشخص معلوم و متعین فى الخارج شد، وقتى كه زید در خارج تشخص پیدا كرد، آن موقع ما اسم زید را بر او مى‌گذاریم. قبل از این كه به دنیا بیاید، قبل از این كه هنوز نطفه‌اش منعقد بشود كه عدم بود و بر عدم كه اطلاق اسم نمى‌شود كرد. اسمى را نمى‌شود كه اطلاق كرد. وقتى كه در خارج وجود پیدا كرد، آن موقع ما این اسم را بر او اطلاق مى‌كنیم. آن كه در خارج وجود پیدا كرده وجود متشخص و متعین است. حقیقتش عبارت است از عین تعلق و عین ربط با مبدأ اول و با علت اولى یعنى نه این است كه این یك ذاتى است كه بواسطه تعلق با آن مبدأ ظهور و بروز پیدا مى‌كند. به عبارت دیگر این ذات در یك صندوقى مخفى بود، بواسطه عنایت حق بر این صندوق، در این صندوق باز مى‌شود. این ذات زید از این صندوق بیرون میاید، مردم تماشا مى‌كنند. نه این طور نیست. اصلا درون صندوق خالى و پر از هوا است. زیدى در صندوق وجود ندارد تا این كه خدا بخواهد درش را باز بكند و فرض بكنید كه این زید بیرون بیاید. البته بالاخره وقتى كه زید میاید یك مقدماتى و یك آثارى دارد.

 جنبه تعلقى این اشیاء و اعیان خارجى به آن مبداء اول همان عبارت است از حقیقت وجودى آن ها، به طورى كه جنبه تعلقى و ربط عبارت است از عنایت ذات به مظاهر خود.

## پشیمانى و توبه دو نفر از سران مشروطه (ت)

## مكاشفه اى از محیى الدین قدس سره

 محیی الدین در فتوحات ایشان مكاشفه‌اى را نقل مى‌كند. مى‌گوید: در جائى نشسته بودیم با عده اى از افراد. در آن جا اتاق تاریك بود، ولى انوارى كه از آن انوار بر قلوب مى‌آمد و بعد ساطع مى‌شد فضاى اتاق را روشن كرده بود، (امكان دارد یك هم چنین مسائلى هم اتفاق بیفتد.) بعد ایشان مى‌فرمایند كه یك شخصى كه در زیبایى مانند او را ندیده بودم در روى زمین و در، عطرو بوى خوشى كه از او متصاعد بود جلو آمد و این عبارت ها را به ما مى‌گفت كه اصل وجود همه اشیاء از ذات حق متعال است گرچه از نقطه نظر عالم خلق و تنزل این ذات با او تفاوت پیدا مى‌كند، اما در مقام فنا و در مقام انمحاء این وجودات در ذات پروردگار و مشاهده جمال حق دیگر خلقى باقى نخواهد ماند و ظهورى دیگر باقى نخواهند ماند و اوست كه خود را مى‌بیند و اوست كه مى‌شنود و اوست كه حركت مى‌كند و فقط او باقى مى‌ماند.

البته مسئله، مطلب صحیحى است ولى در بعضى از مواردش جاى تامل دارد. این به برهان هم ثابت است، نه این كه فقط یك جنبه حالى و كشفى داشته باشد، تمام هویت‌هاى عالم هستى، خود نفس هویتشان به عبارت دیگر تذّوت آن ها به این هویت یعنى در وجود خودشان و در ذات خودشان عین تعلق و عین ربط هستند بنحوى كه اگر آن ربط را از آن ها بگیرند، عدم مطلق بر آن ها حاكم هست و دیگر اسم زید بر آن ها صادق نیست. پس آن چه كه هست تا ربط و تعلق هست این اسم بر آنها صادق است و وقتى كه ربط و تعلق برداشته شد اسم هم نیست و عدم بر آن ها صادق است از اینجا استفاده‌اى كه مى‌كنیم این است كه آن ذات حق متعال كه عبارت از حقیقت وجود و حقیقت هستى است همان ذات است كه تشخص پیدا مى‌كند.

 آن مطلبى را كه ما در آن جا در باب علم گفتیم با عبارت و با تعبیر مرحوم صدرالمتالهین: علم عبارت است از حقیقت هستى گرچه در مفهوم متخالفند ولى در مصداق واحد هستند. و از آن طرف، وجود تمام اشیاء عبارت است از عین تعلق و عین ربط با مبدا اول، مطلبى را كه از این دو مقدمه كه در كنار هم قرار بدهیم استفاده مى‌كنیم این است كه حقیقت همه اشیاء عبارت است از علم اشیاء به ذات پروردگار. چرا؟ چون وجود همه اشیاء عین تعلق است و تعلق نزول ذات است، پس وجود همه اشیاء عبارت است از علم، علم پروردگار كه در نشئه كون و در نشئه شهادت به منصه بروز و ظهور در مى‌آید این یك مسئله‌اى است كه از آن به این نكته مى‌رسیم كه علم به ذات پروردگار به عنوان علم حضورى نه به عنوان علم حصولى و فكرى، در ذات همه اشیاء وجود دارد كه مرحوم صدر المتالهین از آیات قرآن هم، (وان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم)، و امثال ذلك را مى‌گویند. ایشان مى‌فرمایند در این علم بین كافر و بین مومن فرقى نیست. در این علم بین نبى و غیر نبى فرقى نیست این علم، علمى است كه حتّى بین انسان و بین حیوان در آن فرقى نیست، بین انسان و بین جماد حتى فرقى ندارد، آن چه كه قدم به عرصه وجود مى‌گذارد علمى كه در اوست عبارت است از آن نحوه ارتباط او با مبداء اول، گرچه خودش عالم به این علم نباشد. یعنى علم تركیبى در اینجا وجود نداشته باشد.

 این مسئله را مرحوم صدرالمتالهین مى‌خواهند اثبات كنند كه اولًا علم عبارت از حقیقت هستى است، این در ذات هر موجودى وجود دارد كه عبارت است از علم به پروردگار و علم به مبدا.

 دوم وجود همه اشیا وجود تعلقى و ربطى است نه وجود استقلالى. پس بنابراین وجود همه اشیا عبارت است از تنزل ذات با این دو. از قران این دو قضیه به یكدیگر این استفاده مى‌شود كه اگر بخواهى علم به چیزى پیدا بكنى، باید قبلا علم به ذات پروردگار پیدا بكنى، علم بذات پروردگار عبارت از علم به حقیقت هستى و وجود است.

 اگر ما توانستیم علم به حقیقت هستى و وجود پیدا بكنیم علم بر اشیاء براى ما پیدا مى‌شود. اگر نتوانستیم فقط یك ظواهرى را ادراك كرده و به حقیقت آن ها پى نبرده‌ایم.

## نكاتى در اعتراض حضرت زهرا به امام على و شهادت امام حسین علیهم السلام (ت)[[1]](#footnote-1)

 این جاست كه پیغمبر اكرم آن كلام شریفشان معنایش روشن مى‌شود (اللهم ارنى الاشیاء كما هى)، خدایا اشیاء را كما هى به من بشناسان، عبارت از این است كه ذات خود را كما هو، هو، به من بشناسان. تا ذات كه همان بسیط الحقیقه است شناخته نشود، مظاهر ذات هم امكان ندارد شناخته بشود.

 پس آن شخصى كه اطلاع دارد بر ذات یك شیء و بر ذاتیات یك شخص، قبلا باید اطلاع بر ذات و ذاتیات و مظاهر و صفات كلى جمالى و جلالى حق داشته باشد. اگر نداشته باشد نمى‌تواند اطلاع بر سر و حقایق اشیاء پیدا بكند. و این اختصاص به اولیاء و اختصاص به كملین دارد.[[2]](#footnote-2)

1. اين همان مطلبى است که امام صادق «عليه السلام» خطاب به آن زنديق وقتى که از حضرت سؤال مى‌کند که دليل بر اثبات صانع چيست؟ حضرت او را راهنمائى مى‌کند به يک حادثه اى که براى او اتفاق مى‌افتد، در کشتى بوده دارد در دريا حرکت مى‌کند، طوفان ميشود و هيچ ملجأى و متکائى را در آن دريا پيدا نمى‌کند. در اين موقع شعور ناخودآگاه او و ضمير او توجه به سمت مبدأ و علت اولى پيدا ميکند. حضرت مى‌فرمايد: همان توجه عبارت است از پروردگار متعال که ناخودآگاه يک حالتى درخودت ديدى. آن حالت خلاء و نقصان خود را و حالت ملاء و صمديت وجودى را که ملاحظه کردى بدون اين که متوجه باشى.

لذا مى‌گويند تا انسان به مرحله علم به خلاء نرسد، متوجه آن ذات صمد و سرمد نخواهد شد. هيچ وقت انسان در خوشى متوجه او نمى‌شود، هميشه ناخوشى است که انسان را متوجه مبدأ مى‌کند. گرفتارى است که انسان را متوجه پروردگار مى‌کند، لذت، خوشى، شادى، تمام اينها ساتر و حاجب از توجه به آن مبدا خواهدبود. يک چيز بديهى است که همه ما هم اين ها را مشاهده مى‌کنيم. انسان وقتى که حاجبى نباشد، ماده اى در کار نباشد، نفسانياتى نباشد آنگاه است که خود را تنها مى‌بيند. لذا توجه به مبدا براى او پيدا مى‌شود.

مسئله خيلى مهمى است که چطور حال انسان بنحوى بشود که در هر دو حال تفاوت پيدا نکند. و در اين جا انسان بايد به نکات خيلى مهمى برسد. [↑](#footnote-ref-1)
2. سؤال: انسان در دو حال مى‌تواند باشد يعنى مبدا را نياز به بلا و مشکلات و اينها نباشد يک حالت بين.

جواب: بله، بواسطه تکرار، بواسطه غلبه اين حال و ادراک واقعى حالت استکانت و احتياج و فقر ميتواند آن حال را در حالت خوشى هم سريان بدهد.

سؤال: پس در حقيقت مقدماتى که بايد طى کند همين اطلاعات را حفظ کند.

جواب: بله بدون اين که اصلا نمى‌شود، حالا براى يک شخصى چطور پيدا بشود. بر سر عرف و عادت نمى‌شود. و يک مسئله بسيار مهمى که هست اين مسئله است که اصلا اين ها يک حقايقى است که ما نمى‌توانيم اين حقايق را درک بکنيم. فرض کنيد که من باب مثال جريانى که ما مى‌بينيم براى حضرت زهرا «سلام الله عليها» بوجود آمده، اين جريان، روى چه حکمت و روى چه مصلحتى بايد انجام بگيرد؟ اگر حضرت واقعا در يک مقامى باشد که اين ابتلا براى او على السواء باشد اين يک عمل لغوى خواهد بود، چون در عالم تکوين عمل لغو انجام نمى‌گيرد. يک پر کاه بدون مصلحت از درخت نمى‌افتد.

اين ابتلائى که براى حضرت زهرا است يا ابتلائى که براى اميرالمومنين است بعد از پيغمبر که بعد از چند سال ف که با حضرت زهرا زندگى مى‌کند، بيايند جلوى چشمش زنش را بکشند، کشتند ديگر، زنش را جلوى چشمش کشتند و اين بايد دست روى دست بگذارد و تماشا کند و اقدامى نبايد بکند اين چيست؟ آيا خدا فقط مى‌خواهد مظلوميت حضرت زهرا را به ما نشان بدهد؟ چرا پدر اين را در مى‌آورد؟ چرا پدر اميرالمومنين را در مى‌آورد؟ براى او چه فايده اى داشت؟ چه نفعى براى اين دارد؟ که به ما نشان بدهد که اين ها مظلومند. اين ها مظلومند، بسيار خوب، به اين چه مربوط است؟ چرا اين بايست اين همه ناراحتى بکشد؟ اين همه اذيت بايد تحمل بکند؟ اين همه مسائل بايد تحمل بکند؟ اگر شما مى‌خواهيد در اينجا بگوييد که اين ها بواسطه تحمل اين مصائب برايشان ترقى مقام و امثال ذلک مى‌شود، اين جوابى را که ممکن است خيلى ها بدهند اين است که بالاتر از مقام عصمت چه مقامى است که بخواهد بواسطه اين مشکلات و اين ناراحتى ها براى آن ها ترفيع مقام باشد. اين ظرفيت چيست؟ که مى‌خواهد زياد شود؟

صحبت در اين است که اين ظرفيت يک کلمه اى است که ما ادا مى‌کنيم، مفهوم و محتواى آن چيست؟ اين غير از اين است که ما بگوييم در خود ذوات اين ها نسبت به بعضى از مسائل توحيد ممکن است که يک مسائلى باشد که آن مسائل در فکر ما نمى‌آيد و ما نمى‌توانيم تصور بکنيم که فرض کنيد که اميرالمومنين بعد از پيغمبر آيا تکامل او متوقف شده يا اين که باز تکامل دارد، حتى تا زمان وفات هم تکامل دارد؟ ما اين را نمى‌توانيم تصور کنيم چون ما در آن مقام نيستيم محدوده فکر ما در يک موقف خاصى قرار دارد. ما مى‌گوييم حضرت زهرا وسيله خلقت کل عالم ملک و ملکوت، حضرت زهرا نور ام ابيها و کذا و کذا و ام الائمه و مقام عصمت و اين مسائل، همه اين ها به جاى خودش محفوظ، ولى در آن مراتب عاليه يک نکات و ظرائفى هست که ولو اين که يک نفر به مقام ولايت هم برسد باز ممکن است نسبت به اين ها هنوز نقطه براى ترفيع هم داشته باشد.

در مورد انبيا هم مى‌بينيم، مثلا جريان حضرت يونس، اين ترفيع او بود، تنبيه او بود، براى چه از بين مردم بلند شدى و آمدى کنار و نفرين کردى که بيايد (و ذاالنون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه).

سؤال: آن قضيه اش با حضرت امام حسين و ائمه فرق دارد، او به کمال مطلق که نرسيده

جواب: يا حضرت نوح، اين کمال مطلق چيست؟ که شما تعبير مياوريد به کمال مطلق

سؤال: اسفار اربعه

جواب: حتى در اسفار اربعه، بعد از اين که طهارت سر پيدا بشود باز در اينجا ممکن است يک مسائلى باشد که اين مسائل از نقطه نظر تجربى بايد براى فردى مشخص بشود.

راه مى‌افتد و يا اينکه بعد مى‌آيد و به اميرالمومنين عليه السلام اعتراض مى‌کند. اينکه مى‌آيد اعتراض مى‌کند انگيزه چه چيز بوده؟ ما نمى‌توانيم بگوئيم بخاطر اين است که ما بفهميم. خيلى حرف سست و بى پايه‌ى است، حالتش هم، حالت فيلم نبوده، اينها آرتيست نبودند که بيايند بخاطر يک عده جلوى همديگر فيلم بازى کنند، او اشک از چشمش مى‌آمد، پس چه چيز بود؟ چه جهاتى بوده که براى رفتن و براى رسيدن به آن مراتب اعلاى از طهارت سر و طهارت باطن، بايد اين مطالب به سرشان بيايد.

سؤال: اين نکته که مى‌فرمائيد با اين اسفار اربعه که فرموديد جور در نمى‌آيد. چه جورى مى‌شود تعبير کرد اگر ما در اسفار اربعه قائل به طهارت سر، طهارت مطلقه اگر قائل بشويم دوباره چيزى نبايد بماند که ديگر، بعد از اسفار اربعه اش دوباره يک چيزى، مثلا خود امام حسين، امام بودند بعد از امام حسن، ده سال هم امامت کردند، در اين مدت، حتما اسفار اربعه را بايد طى کرده باشند. دوباره چه چيزى باقى مانده باشد که اين بعد از اسفار اربعه که مى‌گويد (لن تنال به آن درجه الا بالشهاده).

جواب: در اسفار اربعه شما خيال مى‌کنيد که اين يک پله مى‌رود بالا، وقتى رفت بالا ديگر پله اول را ترک کرد. نه، ممکن برود به پله دوم، هنوز پايش در پله اول باشد. برود به پله سوم پايش روى آن دو پله ديگر باشد. برود روى پله چهارم پايش روى پله اول و دوم و سوم و چهارم باشد، يعنى اين طور نيست که حالا وقتى رفت و فناى کلى در ذات پيدا کرد، تمام شد، و وقتى بقا پيدا کرد، ديگر ترک کرده باشد. ممکن است فنا همراه با سفر اول بوجود آمده باشد. بقا همراه با فنا و سفر اول، هر دوى اينها، ...

سؤال: يعنى يک بعد از بعدش ممکن فانى بشود ولى بعدهاى ديگرش هنوز هست.

جواب: فنا هم مراتبى دارد، براى طهارت سر، رسيدن به فناى مطلق کفايت مى‌کند. اما از نقطه نظر تجلى ظهورات، چون ظهورات بى حد و حصر هست، براى جميع آن تجليات، گرچه حتى براى پيغمبر هم هنوز ترفيع است حتى براى آن، چون وجود بى نهايت است. وقتى که وجود بى نهايت شد، سير هم، سير بى نهايت مى‌شود. يعنى پيغمبر يک ميليارد سال ديگر باصطلاح ما، و بى نهايت در قيامت باز سير دارد. در قيامت هم بى نهايت، چون اينطور نيست که پيغمبر برود به جائى برسد، بگويد، من تمام شرق و غرب وجود خدا را گرفتم تو چنته‌ام. فهميدم خبرى نيست. رسيدم به اين مرحله، اول خدا را فهميديم، آخرش را هم فهميديم. وسطش را ديگر فهميديم. اين جور نيست. خدا به او مى‌خندد، مى‌گويد تازه بيا ببين. چون وجود، وجود اطلاقى و وجود بى نهايت است.

لذا با توجه به اين قضيه، سير طولى تمام مى‌شود، امّا سير عرضى که ادراک ظهورات مختلف است، هيچ وقت تمام نمى‌شود. آن وقت اين براى اين بوده.

سؤال: مگر ولايت بر شخص ولى معيت بر کل موجودات عوالم نه فقط عالم طبع مگر ندارد.

جواب: اين در مقام تفصيل، يک بيک اين ها برايش تفصيل پيدا مى‌کند. عمده تفصيل است.

سؤال: پس ابتلائات براى تفصيل است، تجربه که مى‌فرمائيد.

جواب: همه براى تفصيلش است

سؤال: پس پيغمبر هم بايد الان در ابتلاء باشد تا تفاصيل براى آن ...

جواب: مى‌بيند و مى‌فهمد که بايد در راه خدا و در راه دين، حيا را کنار بگذارد. اين را ادراک مى‌کند و واقعا مى‌گويد و در وجدانش است. اما خدا همين را به سرش مى‌آورد تو بيمارستان. يک دفعه مى‌بيند قضيه‌اى که اين قبلا تفصيل برايش نداشت و اين يکى و آن يکى، همين طور لى آخر. اطلاق، اطلاق است، اين دسترسى ندارد. به هر جايش دست بياندازى باز يک جاى ديگرش دارد. تمامى ندارد.

و لذا خيلى از اشکالات که پيدا مى‌شود براى افراد اين است که يک حالتى را مشاهده مى‌کنند، چه حالت صورى، چه حالت معنوى، مکاشفه معنوى و خيال مى‌کنند مطلب همين است. در حالى که هزار تا بالاتر ازاين هم هست. اين که ديده درست است، نه اينکه غلط است، ولى تمام مسئله اين نيست. يا بايد در خودش نگه دارد. تا ببيند بعد باز هم چه اتفاق مى‌افتد. [↑](#footnote-ref-2)